





Der Einheitsgesang

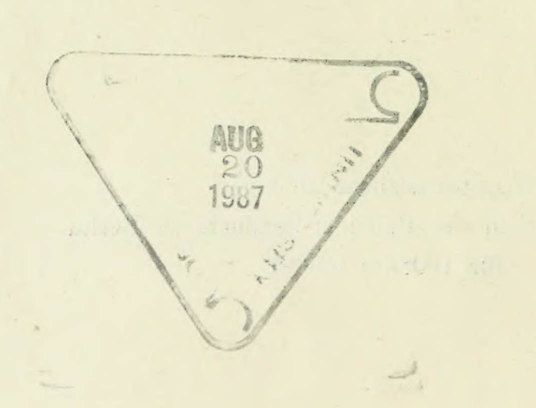
eine literar-historische Studie

von

Prof. A. Berliner.

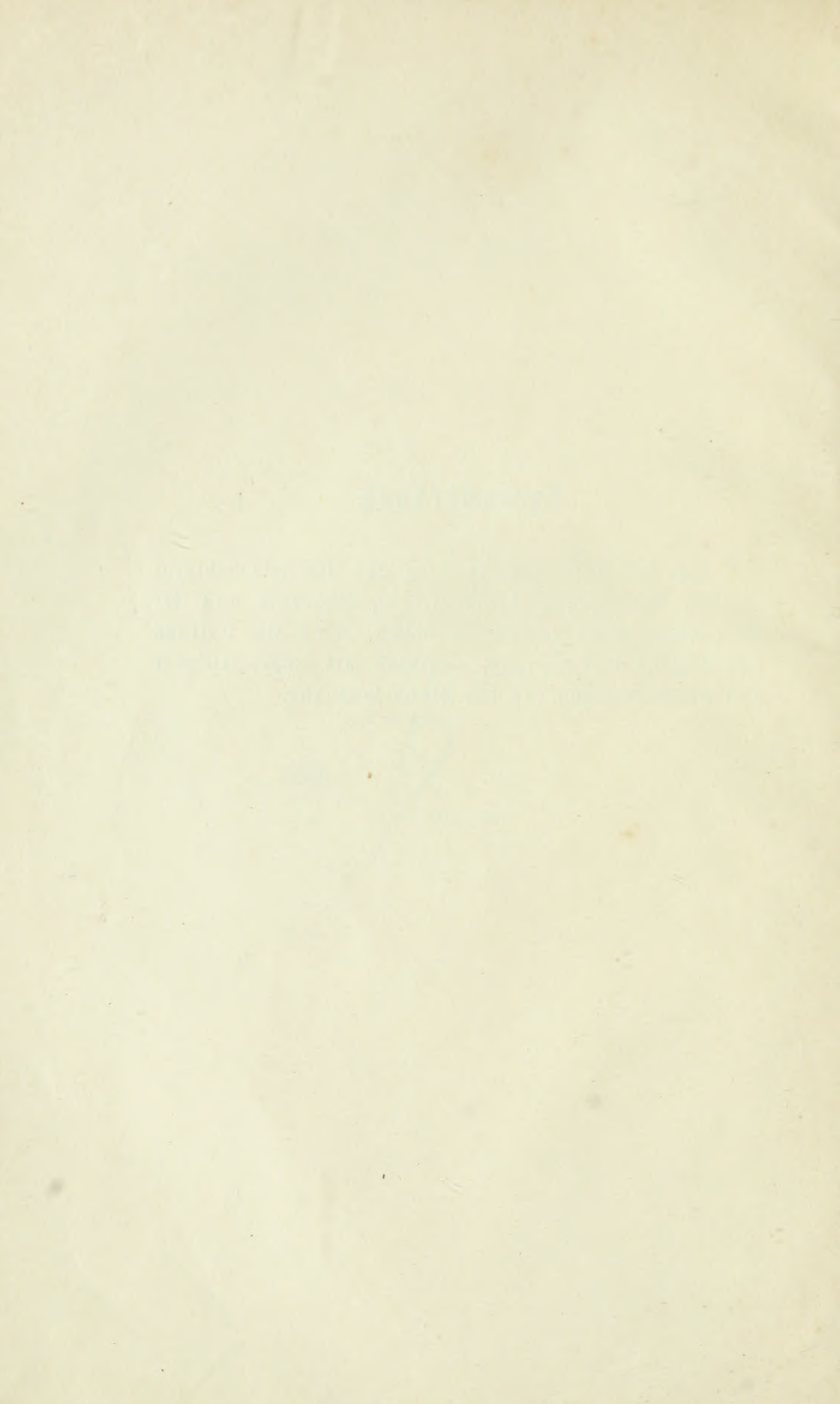
Wissenschaftliche Beilage
zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin
für 1908/09 (5669)

BERLIN
Druck von H. Itzkowski, Auguststr. 69
1910


AUG
20
1987

Vorbemerkung.

Um den Zusammenhang in der literarisch-historischen Darstellung durch Citate, Exzerpte und Ergänzungen nicht zu unterbrechen, wird die Beilage sub II alles dies bringen, zugleich mit einem Glossar und Erläuterungen für den Einheitsgesang.



I.

Die synagogale Liturgie enthält einige ältere Bestandteile, welche durch die Aufnahme in den Gebetsritus geläufig, daher auch allgemein bekannt geworden sind, die aber dennoch einen sicheren Anhaltspunkt für ihren eigentlichen Ursprung nicht bieten. Betrachten wir einige dieser Stücke näher.

1. Der jeden Beter erhebende, weil hehr und heilig sich darstellende Hymnus האדרת והאמונה, der in der Keroba für das Sühnefest seine Stelle gefunden hat. Dort, in dem poetischen Aufbau des Meschullam b. Kalonymos, treffen wir ihn unter anderen fremden Einschaltungen, auf die Zunz in der Literaturgeschichte S. 109 näher hinweist. Was wir von der Primärquelle wissen, aus der dieser Lobgesang geflossen ist, ist nichts weiter, als dass dieser Hymnus, etwas variirend, in den grossen Hechaloth zu finden ist, daher er auch von den Späteren als der Gesang der Engelchöre bezeichnet wird. Man vergleiche hierüber Jellinek im Bet ha-Midrasch III S. 103 und Landshuth, Amude S. 270. Letzterer bezweifelt, ob dieser Lobgesang als ursprünglich zu den Hechaloth gehörig zu betrachten sei, ob nicht vielmehr als eine nachträgliche Zutat zu denselben. Die späteren Kabbalisten bemächtigten sich mit besonderem Eifer dieses Gesanges und versetzten ihn an verschiedene Stellen ihrer Liturgie.

Der Refrain לחי עולמים, mit dem jeder der alphabetisch folgenden Ausdrücke begleitet wird, ist dem Worte חי העולם im Buche Daniel 12, 7 nachgebildet. Wir begegnen demselben Ausdruck in der Mischnah zu Tamid, am Schlusse, ferner am Schlusse vom ברוך שאמר und ישתבח, auch in der Segensformel בורא נפשות nach der Vorschrift im jerusalemischen Talmud Berachoth VI, 1, nicht aber im babylonischen Talmud Berachoth 37 a, worauf bereits Ph. Bloch in der Monatsschrift 1893 S. 258 hingewiesen hat.

Die variirende Leseart חַי oder חֵי sei nur einfach vermerkt, ohne speziell darauf einzugehen; man vgl. ferner More I c. 69 und 72, auch תוס״ט am Schlusse zu Tamid.

2. Der Hymnus אדון עולם, auch von ihm kennt man nicht den Verfasser. Mit ihm eröffnen wir unser Morgengebet, an manchen Orten schliesst man auch mit ihm den Gottesdienst, wie er auch den Schluss unseres Nachtgebetes bildet. Für beide Zeiten findet man am Schlusse desselben angemessenen Ausdruck. Zunz in der Synagogalen Poesie S. 216 ist geneigt, im Metrum dieses Stückes die Dichtung Salomon Gabirols zu erkennen, der sich eines ähnlichen Metrums auch anderweitig bedient. S. Sachs in der ha-Techijah I S. 58 u. II S. 20 entscheidet sich ebenfalls für Gabirol als Verfasser aus inneren Gründen, die er durch Vergleichung mit anderen Stellen bei diesem philosophischen Dichter zu gewinnen glaubt.

3. Der Schluss ונתנה תוקף in unserem Machsor verdankt in der bekannten Erzählung von R. Amnon seine Verbreitung, nicht aber seine Abfassung; diese gehört dem Kalonymos b. Meschulam an, dessen Stammtafel Zunz in der Literaturgeschichte S. 107 näher nachweist. Ebenda S. 110 glaubt Zunz bereits bei dem älteren Meschulam b. Kalonymos in dessen eigenen Siluk מי יתנה Bekanntschaft mit dem ursprünglichen ונתנה תוקף zu finden. Zuerst im Ritus von Griechenland und Italien, von da später in den deutschen Ritus übergegangen, darf man der Vermutung Raum geben, dass der Ursprung dieser majestätisch sich aufbauenden Komposition mit ihrem himmelwärts tragenden Schwunge und ihrer Gedankenwucht etwa in Süditalien zu suchen sei. Bei einer anderen Gelegenheit sollen einige erläuternde Bemerkungen zu diesem liturgischen Stücke, das noch immer die Beter selbst in unserer modernen Zeit und Anschauung fesselt oder wenigstens zur Andacht stimmt, folgen.

4. Der Einheitsgesang (שיר היחוד) des Versöhnungstages, der seit dem 13. Jhdrt. nach dem Abendgebet zum integrierenden Teil des Gottesdienstes in den Gemeinden des deutsch-polnischen Ritus geworden ist.

Die vorliegende literarisch-historische Studie sei für eine nähere Erforschung desselben gewidmet.

Der Erste, der den Einheitsgesang erwähnt, wenn auch nur um das ihm zu Grunde liegende Motiv zu tadeln, ist Mose b. Chisdai, dessen Zeit wir (nach Zunz, Literaturg. S. 315) näher bestimmen können. Er war aus Tachau und in Wienerisch Neustadt begraben; er war früher in Regensburg wohnhaft, an dem Orte, der, wie wir noch sehen werden, als Durchgangspunkt für den gesamten Handel des Mittelalters auch dem jüdisch-literarischen Verkehr, selbst von weiter Ferne her, förderlich sein konnte. Ich unterlasse es, hier die näheren Nachweisungen zu wiederholen, welche Zunz a. a. O. über Mose b. Chisdai's Schriften und Entscheidungen gegeben hat. Es genüge darauf hin für den gegenwärtigen Zweck zu constatieren, dass Mose b. Chisdai jünger als Jehuda der Fromme, der 1216 in Regensburg starb, älter dagegen als Elasar aus Worms war. Da nun Mose b. Ch. etwa 1225—30 ein Gutachten nach Magdeburg gerichtet hat, so können wir seine Blütezeit zwischen 1225—1250 feststellen. Was uns hierbei besonders interessiert, ist der Umstand, dass in diese Jahre die Abfassung seiner Schrift כתב תמים, in welcher der Einheitsgesang zum ersten Male erwähnt wird, gesetzt werden dürfte. Der Verfasser verurteilt die Versinnlichungen der Mystiker, weist die Vergeistigungen der Karäer und der Theologen ab, tadelt gewisse Stellen im Einheitsgesang, hält dagegen talmudische Aussprüche über das höchste Wesen und das zukünftige Leben buchstäblich aufrecht. Hieraus ist's erklärlich, dass er eben sowohl in einem Buche המאסף gegen Philosophie ausgebeutet als anderseits, z. B. von Menachem aus Aquileja (um das Jahr 1370) herabgesetzt wurde. Dieser benennt in seinem Briefe an Abraham Klausner den Verfasser einfältig und schreibt von seinem Buche (cod. de Rossi No. 755) והנה מנעורי שמעתי שכנוהו וקראוהו כתב טמא.

Die Tendenz der Schrift des Mose b. Chisdai, welche nur als Fragment uns bekannt geworden ist, im Anfang u. am Ende defect im אוצר נחמד von Blumenfeld, Jahrg. 3 S. 58—99, müssen wir näher ins Auge fassen, um seine Gründe gegen den Einheitsgesang, soweit sie uns gegenwärtig beschäftigen richtig zu begreifen. Um so mehr muss es uns drängen, hierauf speziell einzugehen, da selbst unter uns die Ansichten über die Tendenz-

schrift des Mose b. Chisdai verschieden lauten. Was Zunz davon hält, ist bereits oben mitgeteilt.

Was D. Kaufmann in seinem Buche: Geschichte der Attributenlehre S. 497 (vgl. auch S. 60, was im Register übergangen) und 505 über Mose Taku bringt, reicht zur Charakteristik desselben bei weitem nicht hin. Erst Güdemann in seiner Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden (1880) S. 168 gelingt es, unter Anführung von Belegstellen aus der Schrift des Mose Taku die Tendenz desselben sicher zu erweisen. „Wer Mose Taku für einen „verschrobenen Geist“ oder einen Buchstabengläubigen der wunderlichsten Art ausgiebt (s. Grätz VII S. 169), begeht ein grosses Unrecht. Obwohl ein Schüler des R. Jehuda (ha-Chasid), polemisiert er doch gegen die mystisch-theosophische Richtung seines Lehrers in ziemlich heftiger Weise. Er klammert sich mit einer gewissen Aengstlichkeit, ähnlich den Nordfranzosen in dem Streite gegen Maimuni, an den Talmud an und hält selbst an den hagadischen Aussprüchen über Gott fest, aber es geschieht dies aus dem ganz richtigen Gefühle heraus, dass die Mystik und Theosophie das Judentum seinen Bekennern unter den Füssen wegziehe, u. s. w. Die Wissenschaft hat R. Juda der Fromme trotz seiner Benutzung einzelner philosophischen und karäischen Schriften so wenig gefördert wie R. Moses Taku, der Philosophie und Mystik gleichmässig verwirft, aber es ist das Verdienst des Letzteren, die Aufmerksamkeit wiederum auf das (zur Zeit) vernachlässigte Gebiet der Halacha gelenkt zu haben, auf welchem auch sein Name mit Achtung genannt wird“ (siehe die Nachweisungen bei Zunz und Grätz).

Sicher hat Mose Taku seine Schrift in Regensburg verfasst, wo er über das reichhaltige Schrifttum verfügen konnte, welches bereits sein älterer Zeitgenosse Jehuda b. Samuel ha-Chasid dort besass. Dieser dürfte es von seinem Vater ererbt haben, der es wiederum von seinen mehrfach bezeugten Reisen nach fernen Gegenden mitgebracht haben kann. Ausserdem hat Jehuda ha-Chasid in Regensburg die Kiste voller Geheimschriften gefunden, von der, etwas sagenhaft umwoben, der Berichterstatter im Responsum No. 29 des Salomo Luria zu erzählen weiss. Von einem karäischen Pentateuch-Commentar

schreibt Mose Taku ausdrücklich: והגידו לנו שאותו ספר המעוקל בא מבבל לרוסיא ומרוסיא הביאו לריגנשפורק. Schriftliche Aufzeichnungen in Regensburg werden mehrfach erwähnt. Bildete ja Regensburg in jener Zeit die Metropole des Donauhandels, von Constantinopel, dem Hauptstapelplatze Europa's, gingen die Waren des Orients durch Ungarn die Donau aufwärts bis hierher; die Regensburger Grosshändler versandten sie dann weiter nach Westen und Norden. Wir werden daher die Juden besonders an solchen Knotenpunkten des Verkehrs in sehr ausgebreiteter Handelsverbindung finden. Sie gehen nach Ungarn, Galizien, selbst nach Litthauen hin bis nach Kiew und helfen mit überall hin deutschen Erzeugnissen einen Markt zu eröffnen. Zugleich unterhielten die Juden auf diesem Wege den geistigen Verkehr zwischen den Gelehrten, dessen Regsamkeit trotz der weiten Entfernung, die häufig zwischen den in schriftlicher Verbindung stehenden Personen liegt, uns mit Staunen und Bewunderung noch heute erfüllen muss.

Auch der Reisende Petachja aus Regensburg, der zur Zeit des Jehuda ha-Chasid seine Reisen unternommen, hat sicher literarisches Schriftgut aus weiter Ferne mit in die Heimat gebracht. Durch ihn durfte auch Jehuda ha-Chasid, von dem es bekannt ist, dass er Petachja's Reisenotizen aufgezeichnet hat, den Einheitsgesang und auch die andere Uebersetzung des Emunoth von Saadia — über deren inneren Zusammenhang noch zu sprechen sein wird — erhalten haben. Hieraus wird zu erklären sein, dass man in der Folge, (s. weiter unten) den Einheitsgesang in unrichtiger Weise als von Jehuda ha-Chasid verfasst ausgab. Mose Taku selbst nennt ja andere Verfasser; ihm in erster Reihe musste doch bekannt sein, wenn sein älterer Heimats- und Zeitgenosse Jehuda der Fromme (ha-Chasid) der Verfasser des Einheitsgesanges gewesen wäre! Bezeugt er ja von dem eigentlichen Verfasser ausdrücklich, dass dieser aus der Uebertragung des Saadianischen Werkes geschöpft habe.

So heisst es bei Mose Taku (S. 81): ויש חרוז שקורין שיר היחוד ושמעתי שר׳ בצלאל עשאו מס׳ האמונות ולא כולו כי מחרוז שדי und ferner (S. 98): ושיר היחוד שעשה ר׳ בצלאל הר׳ שמואל עשאו מחכמת ספר האמונות. Von einem Bezallel als Verfasser des Einheitsgesanges wissen wir weiter nichts. Es will mir aber

scheinen, dass dieser unbekannte Name Bezallel zu jenem Gerüchte veranlasst hat, nach welchem ein christlicher Geistlicher Namens Michael Basilios den Einheitsgesang verfasst habe. So wollte noch R. Elia Gaon dies glauben, der sogar im Gesange des dritten Tages das Akrostichon von מבלעדי בדך an, nämlich מכאל בולוש gefunden haben wollte, daher in seiner Synagoge das שיר היחוד nicht recitiert werden durfte. Am meisten pflegt man, auf Handschriften gestützt, die Autorschaft des שיר היחוד und des שיר הכבוד, d. h. des אנעים זמירות zwischen Vater und Sohn zu teilen. Von der Hypothese des Naftali Levi in seinem נחלת נפתלי zu schweigen, der Abraham ibn Esra zum Verfasser des Einheitsgesanges stempeln möchte. Ich muss mich aber wundern, dass alle unsere Gelehrten, welche sich mit dieser Frage beschäftigt haben, nicht herausgefunden haben, dass an Jehuda den Frommen am allerwenigsten gedacht werden könne. Denn, wie bereits erwähnt, ist es denkbar, dass Moses Taku, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Regensburg gelebt hat, von seinem Heimatsgenossen Jehuda den Frommen, der 1216 in Regensburg gestorben, nicht gewusst haben sollte, dass dieser der Verfasser gewesen, und statt dessen die Abfassung zwischen einem Bezallel und dem R. Samuel teilt! Dabei wird Letzterer so unbestimmt hingestellt, dass wir nicht annehmen könnten, es sei der Vater des R. Jehuda ha-Chasid gemeint, nämlich R. Samuel b. Kalonymos, der in der Tat, zuerst vom Verfasser des נצחון, u. A. auch von Jacob Emden, H. Michel im אור החיים, von Luzzatto im נחלת שד״ל als Verfasser des שיר היחוד bezeichnet wird. Von der neuesten Hypothese bei Ph. Bloch sprechen wir noch.

Der Nächste nach Mose Taku, der uns Kunde gibt vom Einheitsgesange, ist Lipmann Mülhausen, der in Prag um 1400 blühend in seinem נצחון im Danielbuche schreibt: והחכם האמיתי רבי שמואל יסד בשיר השירים וז״ל אתה ממית וכל תכלה (תבלה) אתה מוריד שאול ואתה תעלה וכתב עוד וז״ל כולם יבלו אף יחליפו הם יאבדו והם יאספו ואתה תעמוד תכלה כולם עכ״ל. Derselbe hat auch einen besonderen Kommentar zum Einheitsgesange verfasst, der nur einmal gedruckt, mit der sehr seltenen תפלה - Ausgabe von Naftali Herz Treves, Thiengen 1560 erschienen ist. Der Titel des Commentars lautet: שיר היחוד אשר חבר ותקן ר׳ יהודה החסיד מרעגנשבורג אשר היה מפורסם בחסידות יתירה בן ר׳ שמואל. והנה הרבה מאד

מן דברי השירה הזאת מן קבלת הגאון המפורסם ר' סעדיה ז"ל אשר חבר ותקן ספר אמונות u. s. w. (Näheres noch weiter unten.)

Nach diesen Vorbemerkungen dürfte es an der Zeit sein, Mose Taku selbst in der literarischen Umgebung kennen zu lernen, aus welcher heraus er u. a. die Grundlage für den Einheitsgesang, nämlich Saadia's אמונות, und die Dichtung selbst zu kritisieren Gelegenheit nimmt.

Die grobsinnliche Auffassung von einer Verkörperung Gottes, gegen welche von Saadia an alle Gelehrten mit Entrüstung auftraten, bezeichnet auch Mose Taku als eine wahnbetörte Vorstellung. In der Verurteilung des sog. Schiur Komah weiss er sich mit allen Vernünftigen in Israel eins; er sieht in ihm eine von den Karäern ausgehende Fälschung. Aber alle Aussprüche in der heiligen Schrift, im Talmud, im Midrasch und in der Geheimlehre bis zum Kalir, welche, trotz der vielfachen Abmahnung, körperliche Vorstellungen mit dem Wesen Gottes verbinden, gelten ihm nicht als leere Redewendungen; er will in ihnen keine Allegorie oder Verbildlichung erkennen.

Aber nur in den talmudischen Hagadas sei Wahrheit enthalten, dagegen אם רואה אדם בספרים החצונים דבר של תמהון אל יחוש עליו מאחר שלא נתפרש באגדות של תלמודנו שעליהם אנו סומכין. Aber allem anderen Gerede sei kein Glauben zu schenken, auch wenn der Erzähler die Sonne am Tage wie einst Josua zum Stillstand brächte.

Daher gelten ihm auch nichts die Worte des Jehuda ha-Chasid im ס' הכבוד, aus dem er mehrere male citiert. Er tadelt den Rambam, der mit den ungläubigen Philosophen geht, wobei er eine Erklärung desselben zu einer Stelle im Hiobbuche anführt, aber irrtümlich, da dieser Kommentar dem Ramban angehört.

Auch gegen die Schriftauslegung der Karäer und die philosophischen Erörterungen derselben wendet sich Mose Taku mit besonderem Eifer.

Am heftigsten tritt Mose Taku gegen Saadia auf, den er als Verfasser des ס' האמונות als בעל לשון חדש kennzeichnet, der immer zu Kontroversen geneigt sei, dem aber alle Gelehrten der Thora, des Talmud und der Hagada nicht zustimmen. Ja, sagt Mose Taku an einer anderen Stelle קובלנו על ס' האמונות

wir haben zu klagen über dieses Buch כי בא בחכמת החיצונות ויהבר עונות להפליג את הרבים מיראת שמים שלימה והיהר בדברים עד שאינם יודעים על מה עומדים u. s. w.

So ruft er an einer dritten Stelle wehmütig aus, wie aus diesem Buche nähren sich alle ינקים כלם הגרעים ומוסיפים ועושים ספרים הרבה ודברים וטעמי הנביאות und in diesem Sinne fährt er an verschiedenen Stellen fort, gegen Saadia im ס׳ האמונות aufzutreten.

Ihm gilt es für nichts, was Saadia über das Verhältnis des Schriftwortes zur Spekulation sagt, dass nämlich alles das, was in der Schrift und bei unseren Weisen, in den Ausdrücken der Gemeinschaft der Einheitsbekenner von Bestimmungen über Gott und seine Handlungen vorkommt und den zwingenden Ergebnissen der wahren Spekulationen zuwiderläuft, ohne Zweifel nur als sprachliche Metapher aufzufassen ist, in der die Forscher das finden können, was sie fordern. In gleicher Weise spricht sich Saadia mehrmals aus, wogegen M. Taku heftig ankämpft, der für alle hierher gehörige Schrift- und Hagada-Stellen die buchstäbliche Auffassung strikt festhält. Alle Erscheinungen und alle Wunder, von denen die Schrift kündet, sind aus der Allmacht Gottes hervorgegangen, der für den augenblicklichen Zweck die Gesetze der Natur aufzuheben für gut fand. Darum verwirft M. Taku den philosophischen Gottesbegriff, der dem Menschen den lebendigen Gott raube, die Vorstellung von Gott ihm mehr verflüchtige als befestige.

Es kann nicht hier die Absicht sein, alle die Einwürfe, die M. Taku gegen Saadias Ausführungen in seinem Jezira-Commentar wie auch im ס׳ האמונות erhebt, in extenso mitzuteilen. Wenden wir uns nun zu den zwei Zitaten aus dem Einheitsgesang, gegen welche M. Taku protestiert. Der Inhalt des einen Zitats wird geradezu als eine Lästerung bezeichnet; in einer anderen späteren Zeit wurde dasselbe seines pantheistischen Anklanges wegen ebenfalls verurteilt. Es lautet bei M. Taku (S. 81) כולם בך ואתה בכולם, סובב את הכל, ומלא את כל, בהיות הכל אתה בכל, לפני הכל כל היתה ובהיות כל את כל מלאתה worauf M. Taku hinzufügt ואם כל מה שכתוב בו דיין יתיב כעתיק יומין וצבאו על שמאל וימין.

Der erste Teil ist aus einigen Stellen im dritten Einheitsgesange zusammengetragen; der zweite Teil gehört dem vierten Tage an. An der anderen Stelle (S. 98) beruft er sich auf

dieses bereits ausgesprochene Verdammungsurteil, indem er schreibt: ושיר הייחוד שעשה ר׳ בצלאל מחכמת ספר האמונות האומרו בחרוזים המדברים כיצד הוויתו בכל והרי זה מחרף ומגדף, דבר שלא יצא מפי תנ״ך ודברי רבותינו ולא עוד אלא שמכחישין אותה כאשר כתבנו למעלה בראיות ברורות מדברי תורה ודברי רבותינו. Indirekt trifft sein Tadel auch an vielen anderen Stellen seines Buches den Inhalt des Einheitsgesanges, und zwar in seiner direkten Polemik gegen das ס׳ האמונות selbst.

M. Taku führt nämlich alle seine Zitate aus einer Uebersetzung an, die sich wesentlich von der bei uns bekannten und gedruckt vorliegenden Uebersetzung des ibn Tibbon unterscheidet. Von der Existenz dieser zweiten Uebersetzung hat zuerst W. Heidenheim Kenntnis gegeben. Seine hierauf bezügliche Mitteilung ist in der hebr. Zeitschrift Zion I S. 79 enthalten; ausserdem hat er in einer Anmerkung zum Einheitsgesang Tag 5 auf jene ältere Uebersetzung hingewiesen. Näher behandelt dies Ph. Bloch, der in einem lehrreichen Artikel in der Monatsschrift 1870 dieser Uebersetzung des Saadia-Werkes seine besondere Untersuchung zuwendet, mit dem Resultat, dass in dem Einheitsgesange sich diese Uebersetzung vollständig abspiegelt. Zunz hat zwei Jahre später in seinem Artikel über diese ältere Uebersetzung (Geigers Zeitschrift, Band 10) durch eine grössere Vergleichung von Stellen bis zur Evidenz es erwiesen, dass der Verfasser des Einheitsgesanges aus jenem Werke geschöpft habe. Wenn auch der weiteren Vermutung Blochs, dass nämlich beide literarische Produkte aus ein und derselben Hand hervorgegangen seien, ein Wert nicht beizumessen ist — wie er selbst hinterher die Beweisgründe nicht für stichhaltig genug halten möchte, — so sind doch seine anderen Behauptungen voll und ganz als richtig anzuerkennen. Inhalt, Charakter, Wort und Titel des Gedichtes sind fast nur ein Widerhall dieser Uebersetzung, nach der es metrisch zugeschnitten worden. Das Gedicht ist längst als „versifizierte Philosophie überhaupt und der versifizierte Saadia insbesondere“ bekannt, wie D u k e s bemerkt.

Schön und treffend zeichnet auch D. Kaufmann den Wert dieser Uebersetzung in seinem Artikel über die Einleitung Saadia's — in der Zeitschrift der Deutsch Morgenl. Gesellschaft, Band 37, aus dem hier einiges folgen soll. „Noch ist der Name des Mannes nicht ermittelt, der auf saadjanische Motive gleich-

sam Variationen geschrieben hat u. s. w. Man hat diese Paraphrase noch nicht genügend gewürdigt und als kritisches Hilfsmittel nicht voll anerkennen wollen. Das Werk verdiente, wie es ist, eine baldige Herausgabe; denn für das Wörterbuch des mittelalterlichen Hebräisch ist es eine Fundgrube ohnegleichen. Der Autor war aber, was bisher ausschliesslich betont wurde, nicht allein ein Sprachkünstler, sondern auch in der philosophischen Literatur seiner Zeit wohl belesener Mann" u. s. w.

Nachdem es mir möglich geworden ist, in Cod. München No. 42 diese Paraphrase kennen zu lernen, wenn auch nur flüchtig, will ich noch auf den poetischen Aufflug hinweisen, zu dem sich der Paraphrast zu erheben versucht, um den trockenen philosophischen Lehrsatz verständlich zu machen, wobei er natürlich in Synonymen schwelgt und Phrasen der blumenreichsten Art häuft. Dies mag auch dazu beigetragen haben, dass Dr. Bloch den Uebersetzer mit dem Dichter des Einheitsgesanges zu identifizieren geneigt war.

Wer ist aber der Verfasser dieser Uebersetzung? „Der grosse Unbekannte, der immer noch namenlose Uebersetzer Saadia's" — wie D. Kaufmann im Magazin 1887 S. 29 ausruft!

An Berachja-ha Nakdan, von dem früher viel die Rede war, wird nicht mehr gedacht — und mit Recht. Aber warum ist eine andere Notiz, die auf den Uebersetzer des Jezira-Commentars von Saadia hinwies, ganz ohne weitere Berücksichtigung geblieben? Allerdings wird man erst an eine gründliche Untersuchung gehen können, wenn die beiden hebräischen Uebersetzungen gedruckt vorliegen werden, der Jezira-Commentar Saadia's ebenso auch diese Paraphrase des ס' אמונות, um dann beides zur gründlichen Vergleichung untereinander zu bringen. Was Steinschneider in seinem grossen Buche „Die hebräischen Uebersetzungen" S. 446—448 hierfür bietet, dürfte weniger Wegweiser hierzu werden, aber doch Fingerzeige bieten.

Diese Untersuchung bleibt noch jüngeren Kräften vorbehalten; weiter unten muss es mir genügen, die Parallelen nachzuweisen, welche sich aus einer Vergleichung des Einheitsgesanges mit der hebr. Paraphrase des ס' אמונות ergeben, um so, was längst bekannt ist, in dieser die Vorlage für jene Dichtung noch mehr und näher bekannt zu geben.

Schon früh ist durch Angaben in Handschriften und später auch in Druckwerken der Irrtum verbreitet worden, dass Jehuda ha-Chasid, bei dem wahrscheinlich zum ersten male der Einheitsgesang sich vorfand und von ihm aus zur Verbreitung gelangt ist (s. oben S. 8), auch der Verfasser dieser Dichtung sei. Vgl. näheres hierüber, wie über die dem Vater zugeschriebene Autorschaft bei Heidenheim, Einleitung in die Pijutim (Machsor ed. Hannover 1839) mit Zusätzen von Jsac Berlin und Dukes im Ltbl. des Orient 1846 No. 31. Dagegen durfte der Hymnus אנעים זמירות, der, wie Zunz in der Literaturg. S. 300 bemerkt, die Herrlichkeit Gottes speculativ und mystisch zugleich behandelt, daher der Name שיר הכבוד, wahrscheinlich dem Jehuda ha Chasid angehören. So hat auch Cod. Michael 533 (um a. 1290) die Ueberschrift: שיר הכבוד שיסד רבינו יהודה חסיד מריגענשבורג ז"ל.

Dagegen wird in einigen Handschriften (s. bei Zunz, Literaturg. S. 128) unser Einheitsgesang dem Elia ha-Saken zugeschrieben, was auf einer Verwechselung mit einem andern hymnenartigen Gebete für die 7 Schöpfungstage, welches derselbe verfasst hat, beruht.

Unser Einheitsgesang hat trotz der Abmahnung des Mose Taku in den deutschen Kreisen jener Zeit seine Verbreitung gefunden — von Jehuda d. Frommen, dem nach Zunz, zur Gesch. u. Lit. S. 126 sogar eine Erläuterung zum Einheitsgesang zugeschrieben wird, zu Elasar, dem Verfasser des Rokeach und von da in deutschen Handschriften jener Zeit bis zu Lipman Mühlhausen hin, der einen Commentar zum Einheitsgesang verfasst hat gegen 1400 in Prag, wo man damals auch in der Landessprache die Einheit Gottes pries und solche Gesänge einen mächtigen Eindruck auf die christliche Umgebung geübt haben. Nachdem der Einheitsgesang zum ersten Male im Siddur ed. Adelkind 1549 am Schlusse gedruckt war, erschien er auch ed. Mantua 1858, mit der Bemerkung, dass man es an einigen Orten täglich sage. Der erwähnte Commentar erschien mit der Tefilla-Ausgabe von Thiengen 1560; auf dem Titelblatte zum שיר היחוד liest man folgendes:

שיר היחוד

אשר חיבר ותקן ר' יודא החסיד מרעגנשפורג אשר היה מפורסם בחסידות יתירה בן ר' שמואל ז"ל והנה הרבה מאד מן דברי השירה הזאת מן קבלת הגאון המפורסם

רבינו סעדיה ז״ל אשר חיבר ותיקן ס׳ האמונו׳ והנה עיקר דברי ר׳ סעדיה הגאון ודברי החסיד הנ״ל ז״ל אחד הם ועיקר אמונת רב סעדיה ז״ל היה מקבלת הגאון ר׳ בחיי הדיין ז״ל וכאשר מוכח בס׳ חובת הלבבות הארוך אשר תיקן וכאשר ראו והכירו חכמי דורו של ר׳ יודא הנשיא ז״ל בשיר הייחוד כי קדוש הוא לאלהיו קבעו אותו לומר בכל אילו המלכיות ברבים ליל כל נדרי כדי שידעו הכל נגד מי שיתפללו למחר ביה״כ וכשאמרו הוא אלהים ואין עוד ויתפללו כל אחד למנטר האמתי.

Naturalistische Anklänge, die man in dem Einheitsgesange finden wollte, so z. B. in der Strophe סובב את כל ואתה בכל u. m. erregten bald Bedenken: man berief sich — nach 350 Jahren — auf Mose Taku und sein Veto. Samuel Juda Katzenellenbogen in Padua nahm sich der angefochtenen Stellen an, indem er an Mose Isserles einen Bescheid richtete, der in der Responsen-Sammlung des Letzteren unter No. 126 enthalten ist, wohingegen die Anfrage des Mose Isserles fehlt, sodass No. 125 darin nicht existiert. Die Antwort lautet wörtlich:

רע עלי המעשה אשר כתב לי אדוני בשם שאירנו הגאון כמהרר״ש י״ן ששלח לשונו (dieser ist Salomo Luria, wie wir bald hören werden) בשיר היחוד וגזר במקומו שלא לאמרו על סמך מה שמצא כתוב בספר אחד ישן נושן נקרא כתב תמים (hiermit ist die Schrift des M. Taku gemeint) כי האומר הרוז סובב את הכל ואתה בכל כו׳ הרי זה מחרף ומגדף ח״ו ראיתי מעשה ונזכרתי דברי הרמב״ם במורה נבוכים כי זה דרכם של רוב בני אדם כשהם מוצאים דבר מה בספר ישן כפי רוב יושנו תגדל בו האמנתם, אך לא חשבתי כזאת על חכם כמוהו ואני בעניי לא מקובל ולא בן מקובל אבל יש לי פירוש על שיר היחוד ע״ד הקבלה לא פירוש כולל רק ראשי פרקים, כו יודע חכמת המחבר והשיר הזה קדש קדשים אצל כל בני עמנו ומה שכתב מכ״ת כי בחרוז זה נמשך לדעת הרמב״ם וא״ע ושאר החכמים לא הבנתי דעת אדוני באלה ודעתי בו אחת משתים או שהיתה כונת המחבר סובב את הכל ע״ד שאמרו חז״ל הוא מקומו של עולם ואחת ב כ ל כי כבודו מלא עולם ואין זה מה שיחייב גשמיות בחק הנבדל כאשר כתב הרמב״ם ואפשר שלזה כוונת מעכ״ת או הייתה כוונת המחבר ע״ד הקבלה וקרא לעלות העלות ית׳ וית׳ סובב את כל ומלת את כל רמז למדה קראוה כל ועליה ארז״ל במדרש בת היתה לא״א וכו׳ וזה ידוע אפילו למתחילים בחכמה זו א״כ על מה יתאונן אדם חי על המחבר הזה קדוש אמר לו כ״א חסרון השגתנו בדבריו הנעימים ושלום ממני שאירך שמואל יהודה קצנאלינבוגין

Daraus erfährt man, dass Salomo Luria es war, der in seinen Gemeinden (Lemberg und Lublin) den Vortrag des Einheitsgesanges verboten hatte. Katzenellenbogen tritt dem ent-

gegen, und ihm secundiert auch der Verfasser des לבוש im א״ח No. 133 mit folgendem Wortlaut:

נ״ל טעמי׳ במה שאומרים עלינו לשבח אחר כל התפלות כדי לשבחו ית׳ ולכרוע לפניו ית׳ כשאומרים ואנחנו כורעים ואח״כ לצאת מבהכ״נ שהוא כמו עבד שנוטל רשות מרבו שמשתחוה והולך לו כן הוא טעמא דשיר היחוד, אך כבר עמד מורינו רבינו וגאונינו הגדול מהור״ר שלמה לוריא ז״ל ובטל אותה בכל מקום שהיה שם אב״ד שלא יאמרוהו מטעם לא ניתן לכתו׳ אבל לא השגיחו בו בכל הקהלות כי נראה להם טעם חיצון הוא, אך מה שנוהגין לומר גם בכל יום שיר הכבוד שהוא אנעים זמירות וגם הגאון הנזכר לא בטל אותו על זה תמהתי מאד כי היה נ״ל שלא לאמרו בכל יום ולא מפני גריעותיה ח״ו אלא ממעליותיה והיינו משום שכיון שחושבין אותו לשבח גדול לא היה להם לאמרו בכל יום אלא לפרקים כגון בשבת וי״ט וע״ד שאמרו רז״ל כל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף כי אין זה דבר המוסר אפילו במלך ב״ו לספר בשבחיו הגדולים בכל יום כדי שלא להרגילם כ״כ בפי הבריות ויהיה אז בפיהם כמזמר ומתלוצץ ולא יהיה הגדלה כ״כ בעיני הבריות כמו שהוא בדבר שקורין לפרקים ולעתים רחוקים וכמו שכת׳ ג״כ החכם ר׳ משה מיימון ז״ל בטעם ביאת הכ״ג לפני ולפנים דווקא ביום א׳ בשנה ולא יותר כדי להגדילו כן היה להם לעשות ג״כ בשיר הכבוד ואם על כל פנים היו רוצים לאומרו לא היה להם לפתוח הארון בכל יום שהיא לנו באמת במקום ביאת המקדש לפני ולפנים וכמו שעושין בעלינו לשבח שאומרים אותו בכל יום ואין פותחין הארון לאמירתו אלא בר״ה וי״כ כדי להגדילו ולהודיע לעם שהוא שבח גדול ביותר ויאמרוהו על ידי כן גם בשאר ימות השנה בכוונה יותר גדולה ולתת זה על לבם בר״ה וי״כ שהם ימי הדין גם היה להם לעשות כן באנעים זמירות ולולי להפסיד הצדקות חשתי שמוכרין אותן בכל יום ונותנין המעות לצדקה בצירוף שהיה דבר תמוה מאד בעיני הייתי מבטלו במקום דאיישר חילי מלפתוח הארון רק בשבת וי״ט ור״ח הייתי פותחו על סמך הכתוב ביחזקאל שאמר שער החצר הפנימי וגו׳ יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח.

So gelangten Beide zu dem Resultate, dass Lurias Einwendungen nicht stichhaltig seien, wie auch bereits die Gemeinden darüber hinweggegangen sind. Nur wünschte der Letztere, dass man auch den שיר הכבוד, d. i. אנעים זמירות nicht täglich sage; seines hohen Wertes wegen sollte es nicht so verallgemeinert werden und nur für Sabbat und Festtag verbleiben. In ähnlicher Weise spricht sich auch Liwa b. Bezallel in seinem Buche נתיבות עולם aus. So schreibt dieser in der Abteilung נתיב העבודה c. 12, dass man im Lobe Gottes nach dem Schlusse des eigentlichen Gottesdienstes die Attribute an die Gottheit nicht häufen sollte. (s. weiteres in meinen „Randbemerkungen zum täglichen Gebete“ S. 71.)

Endlich vernehmen wir eine andere Stimme, die eines gewaltigen Stürmers vor dem Herrn, die des Jabez nämlich in seinem Siddur, wo er unter der Ueberschrift פסק den Gegenstand bespricht. Zuvörderst hebt er die verschiedene Auffassung hervor, indem der רש״ל, der Lehrer, das Lied wegen seiner philosophischen Ideen, der לבוש aber, der Schüler, dasselbe wegen seines hohen Wertes nicht verallgemeinern möchte. Im weiteren Verlaufe vermutet er, dass der Grund, den der מהרש״ל nicht schriftlich aufzeichnen wollte, wohl der war, weil allgemein angenommen wird, dass ein Karäer den Einheitsgesang verfasst habe. Jabez glaubt, das Gerücht sei entstanden, weil man in diesem synagogalen Liede entgegen allen anderen Pijutim, jeden Anklang an eine talmudische oder midraschische Haggada vermisse. Jabez entschliesst sich daher, den Gesang zu kommentieren und hierbei den gemachten Einwand zu widerlegen. Bei dieser Gelegenheit führt Jabez auch Liwa b. Bezallel in seinem נתיבות עולם an (s. oben), der sich ebenfalls gegen den Einheitsgesang erklärt habe, und zwar in ähnlicher Weise wie der Verfasser des לבוש. Jabez aber tritt für den synagogalen Brauch recht kräftig ein, nur wünscht er, dass man ihn nicht alltäglich eintreten lassen sollte, da die Zeit nicht gestattet langsam und würdevoll den Inhalt vorzutragen. — In der Tat hat sich hieraus in den deutschen Gemeinden der Brauch verschieden gestaltet. Manche rezitieren das שיר היחוד täglich, Andere nur an Sabbat und Festtag, noch Andere nur am כל נדרי Abend, ähnlich wie in den anderen Riten an diesem Abend Gabirols Königskrone vorgetragen wird.

Wenn an jenem feierlichen Abend die Schar der Auserlesenen die Hymnen Gabirols und die Einheitsgesänge, welche auf Saadia beruhen, vortragen, so werden nur Wenige ahnen, dass Jener den Plato, dieser den Aristoteles zum Lehrer sich erkoren. Wahrlich! eine weitere Ausgestaltung des hagadischen Gedankens in der Parallele zwischen Jefet und Schem, angelehnt an den Schriftvers im ersten Buche Moses 9, 23 — Jefet als Typus des Griechentums und Schem als Vertreter des Judentums.

Aber Beide Anhänger der griechischen Philosophie — Gabirol der denkende Jude, mit Plato als Führer und Saadia,

der jüdische Denker mit Aristoteles — beiden genügt am Ende der von der Philosophie geschaffene Gottesbegriff nicht, von jener Weisheit, die „ohne Früchte zu bringen, nur Blüten treibt.“ Wie Gabirol sich am Schlusse zum Gebet erhebt, „das alle dem Israeliten teuren Güter in diesem und künftigen Leben erfleht, die ungestörte Uebung der Lehre und ihrer Gebote“, (Sachs, Rel. Poesie S. 246) ebenso klingt bei Saadia der hymnische Schluss seines Abschnitts vom Einheitsbekenntnis in das Lob Gottes aus, so auch sein ganzes Buch, wie der weise Dichter sagt (Ps. 119): „Mit meinem ganzen Herzen suche ich Dich, lasse mich nicht abirren von Deinen Geboten.“

II.

(S. die Vorbemerkung).

Die Benennung „Einheitsgesang“ für den hebräischen Titel שיר היחוד entspricht den von Zunz in der Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 631 gegebenen Nachweisungen über das Vorkommen des Wortes יחוד als Bezeichnung für die göttliche Einheit und das Bekenntnis derselben, ferner darüber, wie dieses Wort namentlich seit dem 13. Jahrhundert ein stehender Terminus auch als Titel für Schriften, die von der Einheit handeln, erscheint.

Ph. Bloch in seiner bereits angeführten Abhandlung über die zweite Uebersetzung des Saadia-Werkes will besondere Schlüsse daraus ziehen, dass dieses Wort יחוד vom Uebersetzer unaufhörlich und mit besonderer Vorliebe gebraucht wird, wie er sogar das Werk Saadia's selbst in der Einleitung ausdrücklich als ein ס׳ היחוד benennt, dass man den Uebersetzer und den Sänger des שיר היחוד als eine und dieselbe Person sich vorzustellen habe (S. 453).

Die Zahl der Strophen beträgt über 400; bei ihnen ist wohl der Reim festgehalten, doch nicht das Metrum, welches nachzuweisen Baer in seinem Commentar vergebens sich abmüht.

Die zweizeiligen Strophen werden überall festgehalten; sie bestehen aus Schriftstellen, wörtlich aufgenommen oder durchflochten von Anklängen an dieselben, nur durch die veränderte Stellung im Satze stylistisch anders geformt.

Die Sprache ist fast ganz biblisch-hebräisch, wie die verwendeten Schriftstellen darin ausgedrückt sind und nur da, wo philosophische Begriffe zu bezeichnen sind, erfolgen diese in der ihnen eigenen Schulsprache.

Die Diction erhebt sich nicht über das Gewöhnliche, daher Zunz den Verf. mit Recht als einen Dichter zweiten Ranges bezeichnet (Synagogale Poesie S. 134).

Der Inhalt ist fast ganz frei von allen talmudischen oder hagadischen Anklängen; die wenigen Ausnahmen werden weiter unten näher verzeichnet werden.

Trotz der Häufung von synonymen oder verwandten Worten, wenn es gilt das Lob Gottes feierlichst zu verkünden, so lässt sich doch der Dichter überall von der Ueberzeugung leiten, dass die wahre Gotteserkenntnis nicht durch die Häufung positiver Attribute, viel eher und mehr durch die Zuteilung negativer Attribute angebahnt wird. (Hierüber näheres weiter unten).

Die Einteilung für die sieben Tage der Woche ist ursprünglich, was schon aus dem letzten Gesange für den Sabbat hervorgeht. Doch sind Anfang und Schluss in den einzelnen Gesängen in den Handschriften verschieden abgegrenzt. Auch die Antithesen variiren, in der Weise, dass man annehmen muss, es habe das einstige Original nur einen Entwurf gebildet, in welchem bereits die Antithesen verschieden formiert sich zeigten.

Der Gesang am 4. Tage bietet die besondere Eigentümlichkeit, dass die Strophen alphabetisch geordnet sind, bei verschiedenen Buchstaben sogar in der alphabetischen Reihenfolge mehrfach nach einander wiederholt. Der Hinweis auf die mit שרי beginnende Strophe, welche den Namen שמואל als den zweiten Verfasser in der Fortsetzung andeuten soll, ist bereits oben S. 7 erwähnt worden.

Reifmann in seinen Bemerkungen, mitgeteilt im hebr. Teile des Magazin (Ozar tob S. 20), will aus diesen Verschiedenheiten wie auch aus manchen stylistischen Abweichungen schliessen, dass die sieben Gesänge verschiedenen Verfassern angehören, und erst später für die sieben Tage der Woche zusammengestellt seien. Diese Ansicht ist aber nicht einleuchtend. Auch hier gilt die bereits eben ausgesprochene Vermutung von einem ursprünglichen Entwurfe, der später mit allen seinen Varianten vereinigt in ein Original übergegangen ist. In gleicher Weise urteilt S. Baer darüber, in seinem Commentar zum Gebetbuch, Gesang am 4. Tage.

Oben S. 5. Mose Taku wie auch seine Schrift werden sonst noch erwähnt; so in dem Commentar Abraham b. Asriels zu den Gebeten, wie aus den von Perles u. D. Kaufmann in der Monatsschrift Jahrg. 1882 mitgeteilten Auszügen ersichtlich ist. Mose Isserls citiert ihn auch in seinem תורת העולה, S. 147 der Prager und S. 72 a der Lemberger Ausgabe und zwar mit den Worten וכתב בספר כתב תמים שזהו דעת הרמב״ן בפירוש איוב.

Hieraus ist ersichtlich, dass, wenn im Abdruck der Schrift (Ozar Nechmad S. 66) רמב״ם als Commentar des Hiobbuches genannt wird, statt רמב״ן, dies auf einer Verwechselung beruht, die auch hier oben S. 9 nachträglich zu vermerken ist.

Zur S. 7. Für die geographische Wanderung der kabbal. Literatur gewinnen wir einige Belege, die Veranlassung geben, diese Wanderung überhaupt etwas näher in's Auge zu fassen. Seitdem Rapoport in der bekannt gewordenen Stammtafel für die Verpflanzung der Kabbala nach Deutschland durch die Träger der Familie des R. Mose oder gar Kalonymos den Namen Abuharun als eins der Mittelglieder herauslesen wollte, hat diese Conjectur bei Delitzsch Prolegg. zu מגדל עז S. VII ohnen weiteren Nachweis Aufnahme gefunden, ist auch bei Jellinek im ersten Heft der Auswahl kabbalistischer Mystik S. 28 — so muss dort die Pagination lauten — als Abu-Hârûn wiedergekehrt und ist endlich von A. Epstein mehrere male im Hachoker II S. 10ff. u. im Hagoren IV S. 87 festgehalten worden.

Nur Zunz hat in der Literaturg. S. 106 die Vermutung, dass אבו אהרן Abuharun heissen könne, mit einem bedeutungsvollen Ausruf (!) begleitet und zugleich auf seine Bemerkung in Tholuks liter. Anzeiger 1838 Nr. 15 hingewiesen. Dort widerlegt er die Conjektur Rapoport's, indem er feststellt, dass in dem Manuscripte Elasar's, welches die Quelle Rapoports gebildet hat und אבו druckte, רבנא steht. Diese gegenwärtige Notiz gehört eigentlich nicht hierher, sie wollte aber bezwecken, dass aus jener so vielfach behandelten Stammtafel der falsche Name Abuharun endlich ausgemerzt werde. Was uns hier speziell interessiert, ist die literarische Mitteilung über das kabbalistische Schrifttum, welches Jehuda b. Samuel, mit dem Beinamen ha-Chasid — von seinem Vater ererbt hat, der es von seinen mehrfach bezeugten Reisen nach fernen Gegenden mitgebracht haben mag.

Ausserdem hat Jehuda Chasid in Regensburg die Kiste voller Geheimschriften gefunden, von der der Berichterstatter im Responsum 29 des Sal. Luria zu erzählen weiss. Wie diese Bibliothek in der Folge sich vergrössert hat, erkennen wir aus der Reichhaltigkeit der Quellenschriften, aus denen Mose Taku, ebenfalls in Regensburg, und bald darauf Elasar Rokeach in Worms, der seinen Hauptlehrer in der Kabbala, Jehuda den Frommen in Regensburg i. J. 1217 besuchte (s. Epstein in der Monatsschrift 1895 S. 459 aus cod. Paris 772) geschöpft haben. Von einem karäischen Pentateuch-Commentar sagt Mose Taku ausdrücklich: והגידו לנו שאותו ספר המעוקל בא מבבל.

Zur S. 7 Z. 20 „aus weiter Ferne". Eine Analogie hierfür bietet ein anderes Gedicht, das unter dem Namen שיר היחוד לבני משה bekannt und mehrere Male gedruckt ist, jedesmal mit der fabelhaften Notiz: שיר היחוד אשר תקנו בני משה מעבר לנהר סמבטיון ומשם הובא אל ארץ ספרד ע"י סוחר אחד.

Zur S. 7 unten. Bezallel — Zunz, Literaturg. d. syn. Poesie S. 125 vermutet, dass der Dichtername Zahlal Anlass gegeben haben könnte, den Einheitsgesang einem R. Bezalel beizulegen, indem ר' בצלאל aus רב צהלל wurde, wie man noch in späterer Zeit in Polen צלאל statt בצלאל sagte.

Zur S. 12. Der Uebersetzer der Commentare von Saadia und Jacob b. Nissim zum Buche Jezira heisst Moses b. Josef b. Moses הדיין b. Natan הדיין b. Moses aus Lucena. Dass die dortige Gemeinde in Folge der Unglücksfälle des Jahres 1148 zerstört worden, bezeugt Alami iu seinem Strafbriefe. So schreibt M. Sachs in seinem Buche: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 256, im Namen von Zunz. Aus der Nachschrift in Cod. de Rossi No. 769 (s. a. Dukes, נחל S. 25) lässt sich eher entnehmen, dass der letzterwähnte Stammherr, nicht aber der Uebersetzer aus Lucena war. Es liegt nahe, dass derselbe auch für Saadia's אמונות die Paraphrase hergestellt hat, in einer Zeit und Gegend, in der man bereits das Arabische nicht verstand, aber das Bedürfnis zum ersten Male sich zeigte, Saadia's Werke anderen Kreisen zuzuführen.

Zur S. 13. Prag, vgl. hierüber mein Buch: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, S. 54.

Zur S. 14. Die Abhängigkeit Saadia's von Bachja ist natürlich unrichtig. Dagegen kann man an manchen Stellen im Einheitsgesange Anklänge an Bachja finden, die hier aber nicht weiter erwiesen werden sollen.

Auf der Rückseite des Titelblattes liest man die kleine Vorrede des Commentators:

ועתה ראה ראיתי הרבה פירושים על שיר היחוד הקודש הזה והנה מצאתי אותו תבן מעורב חבר וגם כל אשר לא נמצא בהדיא בספרים הגלוים על כל זה לא ביאר שום דבר ועל מקצת דבריו הביאו מדרשים אך לא כיוונו לדעת המחבר לכן אשאל עזר מן עוזר צורי שדי ואכתוב פה ככל אשר קבלתי פה אל פה מיודעי האמת. נאום טביומי

Derselbe ist mit Lipman Mühlhausen identisch, der im Nizzachon No. 333 schreibt: והחכם האמיתי רבי שמואל יסד בשיר השירים (bei uns תכלה (תבלה וכל ממית אתה וז״ל.

Natürlich muss es היחוד statt השירים heissen; aber beachtenswert bleibt seine Notiz von mehreren Commentaren zum Einheitsgesange, die in seiner Zeit vorhanden waren. Die handschriftlich uns erhalten gebliebenen Commentare in Hamburg und München, zu denen auch noch die aus der Merzbacherschen Bibliothek stammende Handschrift kommt, welche jetzt der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M. angehört, bedürfen noch einer näheren Untersuchung.

S. 14 Z. 14 muss es heissen: sodass sie in No. 125 nicht existiert.

Zur S. 15—16. Interessant ist es, dass wie bei Isserles in betreff des שיר היחוד, so auch bei Josef Karo wegen des כתר מלכות in halachisch-ritualer Beziehung die Rede ist. Der letztere bemerkt nämlich in seinem Commentar zum Tur O. Ch. c. 113, dass die Praxis der Synagoge sich gegen den Rambam, der auf Grund des Talmuds in Berachoth 33 auch für die stille Andacht des Einzelnen die Häufung der Attribute im Lobe Gottes nicht gestattet, entschieden hat. Sonst würde ein Gedicht wie die Königskrone von Gabirol, oder, wie Isserles zur Stelle bemerkt, die alphabetisch gereihte, an Attributen so reiche Selicha ענינו ה׳ unmöglich im synagogalen Ritual Aufnahme gefunden haben.

Bemerkungen zum Texte des Einheitsgesanges.

Bei der Vergleichung ist der von W. Heidenheim bereits berichtigte hebräische Text seiner Siddur-Ausgabe zu Grunde gelegt. Was ich selbst nach Einsicht von einigen Handschriften an Abweichungen gefunden habe, wird hier bemerkt werden.

Erster Tag.

אלהי מרום במה אקדם (nicht לאלהי) nach Micha 6, 6.

קרוצים, nach dem Mischna-Worte קרצו in Joma 37 b für schlachten. Reifmann in seinen Noten zum Einheitsgesang, mitgeteilt im Sammelbande des Mek. Nird. Vereins will dafür קבוצים lesen, weil ihm unbekannt blieb, dass dieser Dichter gern seltene Wörter und Formen wählt, vgl. weiter מבוסים, wo Reifmann auch מכוסים lesen möchte.

מבוסים, in der Einzahl מבוסה in Jes. c. 18 und 22; hier wie מתבוססת ברמיך in Jech. 16, 6.

לשָׂרים, nach 1. Buch der Könige I 10, 12.

וחיה כלה, nur durch Jes. 40, 16 verständlich: ולבנון אין די בער וחיתו אין די עולה.

אף כי אני עבדך, wie in Hiob 9, 14, in der Bedeutung „um so weniger"; vgl. Kimchi, Wtb. r. אף.

חִיבתי und חיבת, ungewöhnliche Formen, nach Daniel 1, 10.

אספרה נא, in unserem Schrifttexte Psalm 73, 15 ohne נא, aber in einem Codex bei Kennicot mit נא.

מן מנחה, in biblischem Hebräisch besser ממנחה.

בכל אילותם, dafür nach Zunz, Syn. Poesie S. 480 ככל.

ויאדרוך, im Gebrauch von älteren Synagogal-Dichtern s. bei Zunz, Lit. d. syn. Poesie S. 423.

Zweiter Tag.

בצבאותיך אות כבודך, haggadisch nach Chagiga 16.

אין תחלה אל ראשיתך, diesen Satz und ähnliche Sätze, dass Gott der Erste, aber ohne Anfang sei, findet man bei den Abendländern

in keiner hebräischen Schrift vor dem 12. Säculum (Zunz, Literaturg. d. synagogalen Poesie S. 609).

אין לך סובב u. s. w. bis Ende beruht auf der Paraphrase in der älteren Uebersetzung des אמונות.

ימציעוך von אמצע, im Raum einschliessen.

יצליעוך von צלע, begrenzen.

כי כל אלהי העמים ההם אלמים אלילים ורוח אין בהם
גם לעובדיהם — אין קצבה אל גבהותך — לא ישיג } handschriftliche Varianten

Dritter Tag.

Die beiden Strophen לא תמות אל חי ולא מתה und הלא מקדם אל חי אתה sind auf die Schriftstelle in חבקוק 1, 12 zurückzuführen, wo es heisst הלא אתה מקדם ה׳ אלהי קדושי לא נמות, wobei Raschi bemerkt, dass es zu den תקון סופרים gehöre.

נוישם mit נושם des Reimes wegen und variirend נֶשֶׁם mit נֶשֶׁם; נושם selbst ist dem Aramäischen und Arabischen nachgebildet, in der Bedeutung für Körper.

שרוכים, herzuleiten von מחוט ועד שרוך נעל im 1. Buche Mos. c. 17, hier im Sinne von verbunden.

עתידות ועוברות לך הם יחד; so heisst es auch in der älteren Uebersetzung הוא יודע העוברות והעתידות לאלתר ומדען הוא אצלו יחד.

Ueberhaupt sind im 3. Gesange verschiedene Parallelen mit dieser Uebersetzung aufzufinden, von denen einige auch im Kommentar Baer's auszüglich mitgeteilt werden, wobei dieser zugleich Mose Taku's Einwendungen gegen Saadia zu widerlegen sucht.

Im gemeinschaftlichen Gebrauch philosophischer Termen und mancher altpaitanischer Ausdrücke seien aus diesem Gesange verzeichnet: חוסר und עודף, יתרון und חסרון, ערער variirt mit עירע, im Plural עירעורים.

מראה ונב, richtiger die Variante וָנָן, wie im 4. Tage מראה וצבע.

כגילך, nach Daniel 1, 10 הילדים אשר כגילכם euresgleichen.

הויותך, כי היית והוה ותהיה und noch zwei Mal והוה vgl. hierzu weitere Belege von Zunz, Ritus S. 183 für die Wandelung, welche der biblische Sprachgebrauch von הוה „werden“, „geschehen“ erfahren hat. Der ursprüngliche Begriff des veränderlichen, also ungöttlichen, welcher mit dem Worte zu verbinden ist, hat sich bei den Denkern nicht absolut erhalten. Neben

dem „Werden und Vergehen“ (הוה ונפסד) der Philosophen, blieb הוה auch das stets gegenwärtige, das seiende ohne Accidenz, und daher ist Gott הוה bei verschiedenen älteren Autoren und ging auch in die Poesien über, so auch im Einheitsgesang. In dem Pijut האוחז, dessen Strophenschlüsse aus je zwei Worten bestehen, führte der erweiterte Sprachgebrauch sogar zu einer Aenderung in der Lesart. Man änderte היה ויהי, wie noch ed. Bologna 1540 (ויהיה), ed. Crakau 1599 haben, in היה הוה ויהיה. Eine hierauf bezügliche Notiz Luzzatto's in der Einleitung zum römischen Machsor verdient näher bekannt zu werden, sie lautet: וכאן ראיתי להודיע, כי במחזור כ״י שבידי משנת קצ״ב ובמחזור כ״י שביד אלמנצי כתוב יתרומם היה ויהיה בלא מלת וְהֹוֶה וכן בהאוחז ביד מדת משפט במחזורים כ״י ודפוסים ישנים ממנהג בני רומא וכן במחזורים כ״י ממנהג אשכנז כתוב וכל מאמינים שהוא היה ויהיה, ובדורות אחרונים הגיהו (תחלה במנהג אשכנז ואח״כ במנהג בני רומא) וכתבו שהוא היה הוה ויהיה, כי לא ידעו הוראת מלת הוה, וחשבו שהיא נאמרה על מה שהוא עתה, ואינו כן, אבל הוראתה שהדבר עומד להשתנות ולהיות מה שאיננו עתה, כמו ואתה הוה להם למלך (נחמיה ו׳ י׳) שענינו עוד מעט תתהפך ותהיה למלך עליהם וכן כי מה הוה לאדם (קהלת ב׳ ב׳) הכוונה מה עתיד להיות לאדם.

Vierter Tag.

Ueber die alphabetische Reihenfolge in diesem Gesange ist bereits oben S. 19 das nötige bemerkt worden.

הדורים, wie in Jesaja 45, 2 והדורים אישר, nach den Kommentaren in der Bedeutung von krummen Pfaden.

כמקל שקד, nach Jirm. 1, 11; vgl. die Kommentare hierzu.

מקום ומעון, nach dem Midrasch in Ber. Rabba c. 68.

בצבאיו אות, s. oben S. 23.

שלמה שמו, gemäss der Bemerkung im Tractat שבועות 35b und Soferim c. 5.

יושבי נטעים, nach 1. Buch der Chronik 4, 23; die Schriftstelle wird in Ber. Rabba c. 8 auf die Seelen der Frommen gedeutet.

השרינים שלשת הרועים, nach der Haggada in חולין 92 verschieden auf die 3 Stammväter, die 3 Führer des Volkes u. s. w. gedeutet.

Einen besonderen Nachweis über den eigentlichen Ursprung erfordert die Strophe אף כל טנופת לא תטנפך, gegen welche Mose Taku zu eifern nicht müde wird. (S. besonders S. 87 in seiner

Schrift.) Mit dem vorangehenden כי כל קירות לא יחלקוך beruht das Ganze auf Saadia's Ausspruch im ס׳ האמונות, dass die Allgegenwart Gottes durch den Raum und die Körperwelt keine Unterbrechung erleide, was nicht wunderbarer sei, als dass der Schall die Wände durchdringe oder dass das Licht durch das Glas hindurchscheine oder dass das Sonnenlicht durch die im Weltenraum vorhandenen Flecken nicht getrübt werde. Guttmann in seinem Werke: Die Religionsphilosophie des Saadia (1882) weist hier auf die im Jezirah-Commentar gegebene Erklärung über denselben Gegenstand hin, durch die unsere Stelle erst ihr richtiges Verständnis erhält. Der hebräische Wortlaut ist inzwischen (1885) auch von D. Kaufmann im Anhang zum Jezira-Commentar Barzeloni's S. 341 oben mitgeteilt worden. Für unsern Einheitsgesang bleibt die ältere Uebersetzung, die auch von Bär im Commentar zum Siddur abgedruckt ist, massgebend; sie lautet:

כיון שנתברר לנו שהוא קדם לכל מוקדם וטרם לכל מקום, לפיכך אלו היו המקומות מחלקים אותו ומסרבים אותו כבר לא יצרם וכו׳ ואומר אין ראוי שנתמה על אלו הנפלאות הנזכרות לאלהים ואפילו קצתם, ואומר אולי לא ראינו שהקירות אינם מונעים את הקולות מלהשמע כבר תמהנו וכו׳ ואלו לא ראינו שהטינופת אין מטנפין את האור כבר תמהנו וכו׳.

Zunz in den Gesammelten Schriften III S. 233 weist nach, wie parallel des Saadianischen Ausspruches, dass menschlicher Schmutz dem Wesen Gottes nicht schade, bei Späteren solche Ausführungen sich finden.

Fünfter Tag.

Das Material dieses Gesanges fordert am meisten zur Vergleichung mit dem ס׳ האמונות auf, wobei es sich vorzüglich ergibt, wie der freie Uebersetzer dem Dichter vorgearbeitet hat, vgl. Zunz, Ges. Schriften III S. 232.

Einen besseren Einblick in diese beiden Werke werden wir durch die Zusammenstellung der Texte selbst gewinnen.

Einheitsgesang: כי אין בורא זולתך: ואין דמיון נפלא אלהינו. ואין חקר נשגב אדונינו: סתור מכל סתור ועמוס מכל עמוס ומכל כמוס: דק מכל דק וצפון מכל צפון ויכול מכל יכול: נשגב מכל נשגב ונעלם מכל נעלם ושמו לעולם: גבוה מכל גבוה ועליון מכל עליון ומכל חביון: חבוי ועמוק מכל עמוק לב כל דעת עליו חמוק: שאין שכל ומדע וחכמה יכולים להשוות לו כל מאומה: לא משיגים לו איך

וכמה. לא מוצאים לו דבר דומה: מקרה וערעי ושנוי וטפל. וחבר ומסמך אור וגם אופל: ולא מוצאים לו מראה וצבע. ולא כל טבע אשר שש ושבע: לכן נבוכות כל עשתונות. ונבהלים כל החשבונות: וכל שרעפים וכל הרהורים נלאים לשום בו שעורים. מלשערהו ומלהגבילהו. מלתארהו ומלפרסמהו.

Die Uebersetzung cod. München lautet: יוצר הכל אשר הוא נפלא לעין חקר וסתור מכל נסתר ועמום מכל עמום ועמוק מכל עמוק ונעלם מכל נעלם ונשגב מכל נשגב וחבוי מכל חביון וגבוה מכל גבוה ועליון מכל עליון שאין השכל יכול להשוותו בצורה וגם לא לדמותו מפני שאין המדע משיג לו איך וכמה וגם לא מוצא לו לא מקרה ולא עירע ולא טיפל ולא חיבור ולא מסמך על כן כל העשתונות נבוכות וכל המחשבות נבהלות וכל השרעפות נבהלות ונלאות מלשעריהו בשיעור ומלהגבילהו בגבול ומלתאריהו בתואר ומלפרסמהו במקרה ומלטבסיהו בטבס.

Einige Varianten, welche sich nach dem im Ozar Nechmad S. 76 mitgeteilten Excerpt bei Mose Taku ergeben, übergehen wir; aber einige spezielle Ausdrücke sollen noch verzeichnet werden.

עמום — nach dem Arabischen in der Bedeutung von „geheim“; vgl. noch bei Zunz, Literaturg. der synagogalen Poesie S. 124, wo bereits beim alten Dichter Zahlal der Ausdruck וכל עמום וכל סתום nachgewiesen wird, mit dem weiteren Hinweis auf סתום ועמום in unserem Einheitsgesang, reimend auf כמום, wonach עמום, das in der Haggada „behindert“ bedeutet (Aruch s. v.) in „geheim“ übergeht, wie umgekehrt bei סתר „bergen“ in „hindern“.

חביון — wie in חבקוק 3, 4 und hiervon das folgende חבוי, bei Zunz III S. 234 noch anderweitig nachgewiesen.

Für die anderen Ausdrücke bietet Bär in seinem Siddur-Commentar genügende Erklärungen, die noch durch Auszüge aus der älteren Uebersetzung näber belegt werden. (Gelegentlich sei noch bemerkt, dass zu den von Zunz nachgewiesenen Citaten aus der älteren Uebersetzung auch die Stelle im kleinen תשב״ץ No. 444 nachzutragen wäre).

Sechster Tag.

אז יחילו — ונטפו מים מן השמים — die ganze Strophe beruht auf Psalm 104, 7—13.

כל תלית, זרועת עולם את כל נושאות — Gott trägt die Welt im Arme, vgl. hierzu Chagiga 13 b. Parallelen für diese Redeweise bietet die Synagogale Poesie von Zunz, S. 184.

בטרם כל יצור מאד גדלת — dieses (das erste) מאד dürfte als überflüssig erscheinen, da die Strophe auf dem Midrasch zu Psalm 104 גדלת מאד beruht:

עד שלא בראת עולמך היית גדול בעולמך,
ומשבראת עולמך נתגדלת עד מאד

בנחת מהלכים — so viel als בנחת רוח, wie es in der Benediction für die Erneuerung des Mondes heisst:

ששון ושמחים לעשות רצון קונם.

במתיחת רקיע — nach Jes. 40 הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת.

כתנת לשרת — anspielend auf כתנות עור in der Schöpfung des ersten Menschen, hier aber auch zugleich auf seinen priesterlichen Beruf, nach Sab. 28 b שור שהקריב אדה"ר.

Die Kategorien.

Für den weiteren Text im Einheitsgesange bis zum Schlusse des 5. Gesanges dürfen nachstehende Auszüge aus der älteren Uebersetzung oder Paraphrase des Saadia-Werkes recht lehrreich erscheinen. Wir werden da in die aus der griechischen Philosophie von Saadia entlehnte Lehre von den zehn Kategorien eingeführt. Aus der erwähnten Uebersetzung seien nur zwei hierher gehörige Stellen mitgeteilt, von denen die zweite, wie auch die oben stehende (יוצר הכל), bereits bei Bloch a. a. O. enthalten sind. Der Wiederabdruck erfolgte hier (S. 27) am rechten Platze; eine weitere Ergänzung liefern die folgenden Stücke:

ולא דמות ולא שיעור ולא קצב ולא זמן ולא מלון עד אשר יהפך לקדמותו ותפארתו לחידוש וכיוון ויהיה קצתו גולם ויחילו בו השיעורים ויסמהו הנקצבים ויגבילוהו הזמנים והמלונים וזה הדעת אין הדבר סובלתו ואין המדע מכשרו והשני אי איפשר בדרך החכמה ליוצר יתרו' זכרו שהוא הנורא והנשגב והנעלם והנפלא לאין דמיון אשר אין לו חקר לתבונתו ואין שיעור לחכמתו אשר לא תשורנו עין ולא תישופנהו ראיה ולא תסקריהו השגחה ולא ימשמשהו ממש ולא יריח מריח ולא תשיגהו הרגשה ולא תתמהו חיישין ואין רשות לעירעורים לשבשהו ואין כח לשוניים לשניהו ואין שמיין וגנאי יכולין להשמציהו ואין יכול גבול להגבילהו ואין מעשה ומפעל יכולין להלאיהו ואין נגע וכאב רשאין להעציביהו ואין מום ודופי נשמע בו ואין חילוף ותמורה נמצאים בו.

שאי איפשר להרהר אחר יוצרנו ולא להתרעם אחר מדותיו ולא לדמותו
ולא להעריכו לא בלבנו ולא בשכלנו ולא בהירהורינו ולא בעירוכנו ולא בשיעורנו
ולא במדענו ולא בשכלנו ולא בסיפורנו ולא לממש ולא לגודש לא לעיקר ולא לניצב
ולא לטפל ולא לתואר ולא למין ולא לכל און לא נשעריהו בשיעורים ולא נחשבהו
בקצבונם ולא נדמהו בדמיונם ולא נספריהו בספורים ולא נשים מדתו במידתם לא
בדקותם ולא בעבוים מפני שהוא היוצר והוא הבורא לכולם כמו שנתברר לנו מקנצי
השכל שכל ממש ונקצב וטפל ומין וכל און וגושם וגולם וגוף ועיקר ושורש ויש
ומצוי ודק וקל וכבד ועוה וכפול ופשוט ומורכב ומחובר ותואר ועירע ומקרה ואדש
ו ג ד ש כלם נתחברו u. s. w.

Saadia war der Erste, der die Kategorien in das jüdische Lehrgebiet verpflanzt hat, aus welchem es durch den Einheitsgesang in die Synagoge eingeführt wurde.

Alle Gegenstände unseres Denkens fallen nach Aristoteles unter einen der folgenden Begriffe: Wesenheit, Grösse, Beschaffenheit, Beziehung, Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden (Zeller, Die Philosophie der Griechen IIb S. 186).

Die hebräische Bezeichnung hierfür, abgesehen von einigen sprachlichen Varianten, ist:

סוגי הסוגים הם עשרה, והם: ע צ ם ו כ מ ה ו א י ך ו מ צ ט ר ף ו א נ ה
ו מ ת י ו מ צ ב ו ק נ י ן ו פ ו ע ל ו נ פ ע ל.

So lautet auch die Strophe כל הנראים והנשכלים והמדעים בעשר כלולים dort: נכללו כל הנראים והנשכלים והמדעים בעשר אמדיות (s. oben). An einer anderen Stelle der Uebersetzung erfolgt eine Umschreibung mit den Worten ובעשר האמורות הנאמרות והנגזרות על כל הממשים.

Die folgende Strophe:

ושבע כמיות וששת נדות   ושלש גזירות ועתות ומדות

ist den Derivaten gewidmet. Bereits in einer früheren Strophe wird die Sechs und Sieben erwähnt: ולא כל טבע אשר שש ושבע. So erwähnt Saadia sieben Arten der Quantität (כמיות), sechs Arten der Bewegung, drei Arten der Zeit, drei Urteils- und drei Schlussformen. Guttmann in seinem Buche: Die Religionsphilosophie des Saadia S. 97 erläutert diese Einteilungen näher: „Die sieben Arten der Quantität gründen sich auf die aristotelische Einteilung der Dinge in diskrete und stetige Grössen, von denen die diskreten Grössen in zwei Arten: Zahl und Wort, und die stetigen in fünf: Linie, Fläche, Körper, Zeit und Raum zerfallen.

Die sechs Arten der Bewegung (נדות) scheinen auch auf Aristoteles zurückzugehen. Zwar nimmt Aristoteles nur drei Bewegungsarten an: Quantitative Bewegung (d. i. Zu- und Abnahme), 2. qualitative Bewegung (d. i. Verwandlung) und 3. räumliche oder Ortsbewegung. Nimmt man jedoch zu diesen drei Arten noch das Entstehen und Vergehen hinzu, die freilich Aristoteles selber als Bewegungen im eigentlichen Sinn nicht will gelten lassen, und rechnet ausserdem die beiden Arten der quantitativen Bewegung, Zu- und Abnahme, jede besonders, so würden sich auf diese Weise die sechs Arten der Bewegung herstellen lassen, die sich gleichfalls auch bei den lauteren Brüdern finden.

נדות und ניעות von נע ונד, Bewegungen, daher auch ניעה ונידה und das Verbum הונדה, s. bei Zunz, Ges. Schriften III, S. 235.

Die drei Arten der Zeit (עתות) sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die drei Urteilsformen (גזירות) sind auf die aristotelische Einteilung der Urteile entweder nach ihrer Qualität (allgemeine, partikuläre und individuelle) oder, was wahrscheinlicher ist, nach ihrer Modalität (solche, die ein wirkliches, ein notwendiges oder ein mögliches Sein aussagen) zu beziehen.

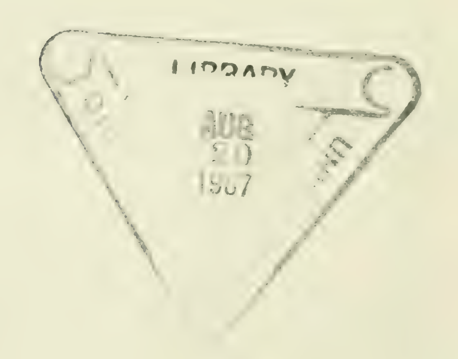
Die drei Ausdehnungen (מדות) sind Länge, Breite und Tiefe.

Am Schlusse sei noch auf die deutschen Uebersetzungen hingewiesen, die in künstlicher Form den Inhalt dieser Strophen wiedergeben, nämlich M. E. Stern, Hymnen an die göttliche Einheit (1840) und S. Heller, Die echten hebräischen Melodieen (1898). Des Letzteren Nachdichtung möge hier eine Stelle finden:

Nicht grübeln wir, nicht brüten wir,
Und Zung und Herz behüten wir.
Figur, Realität, Substanz —
Was soll uns all der Firlefanz?
Und Grund und Gattung, Zweck und Kraft —
Weh solcher Aberwissenschaft!
Sensibel wird kein Mensch doch sehn,
Intelligibel nicht verstehn.

Nicht Quidditāt, Kategorien,
Spitzfind'ge Schlüsse, die sie ziehn.
    Am Schöpfer haftet auch nicht Eins,
    Er ist der Grund ja ihres Seins.
Das alles geht vorbei, wird alt,
Verliert und wechselt die Gestalt.
    Du bleibst, wenn alles längst zerschellt,
    Denn ewig bist du, Herr der Welt!

Der finanzielle Bericht wird im März cr. erscheinen.










UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 09 19 09 017 7